

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



EDUCAÇÃO NO SANTO DAIME E AS CULTURAS DO SER E DO ESTAR *EDUCATION IN SANTO DAIME AND THE CULTURES OF BEING AND BEING*

Ana Paula Kahmann

Éder da Silva Silveira

Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC

Resumo

O artigo é um recorte sobre uma pesquisa maior a respeito dos processos educativos ocorridos no interior de uma religião *ayahwasqueira*, o Santo Daime. O objetivo é compreender as possíveis relações entre as culturas do *ser* e do *estar*, presentes nas obras de Rodolfo Kusch, com as concepções de ilusão e verdade presentes nas narrativas de sujeitos que frequentam ou frequentaram o Santo Daime. Metodologicamente, trata-se de uma abordagem qualitativa que, além de pesquisa bibliográfica, utilizou-se de pesquisa em alguns hinários, bem como de entrevistas semiestruturadas com sete sujeitos que frequentam ou frequentaram o Santo Daime em diversas igrejas do CEFLURIS, localizadas no estado do Rio Grande do Sul. Apresentamos as aproximações entre o que Kusch descreve como pertencendo ao âmbito do *ser* ao que os entrevistados narram como vinculado à ilusão, e, do mesmo modo, entre o que o filósofo descreve como pertencendo ao *estar*, ao que os entrevistados narram vinculado à verdade. O *estar* é uma categoria que se refere aos modos de conhecer/aprender dos povos da América. Sua presença nas narrativas dos entrevistados indicou proximidades entre os processos educativos do Santo Daime e as sabedorias xamânicas.

Palavras-chave: Educação. Estar. Sabedorias xamânicas. Santo Daime.

Abstract

This article is a cutting of a larger research regarding the educational processes occurring within an ayahuasca religion, Santo Daime. Its purpose is to understand the possible relations between the cultures of being and being present in the works of Rodolfo Kusch, with the conceptions of illusion and truth present in the narratives of subjects who attend or attended Santo Daime. Methodologically, this is a qualitative approach that used the bibliographical research, the analysis of some hymnals, and semi-structured interviews with seven subjects who attend or attended Santo Daime in several churches of CFLURIS located in the state of Rio Grande do Sul. We present the approximations between what Kusch describes as belonging to the realm of being to which the interviewees relate as linked to the illusion, and, in the same way, between what the philosopher describes as belonging to be, to which the interviewees narrate linked to the truth. Being is a category related to the ways of knowing / learning of the peoples of America. Its presence in the narratives of the interviewees indicated proximity between the educational processes of the Santo Daime and the Shamanic wisdoms.

Key-Words: Education. Being. Shamanic Wisdoms. Santo Daime.



1 Notas introdutórias

O presente artigo é decorrente de uma pesquisa maior (KAHMANN, 2017) que relacionou elementos das sabedorias xamânicas ameríndias com os processos educativos ocorridos no interior do Santo Daime. Considerado a primeira religião *ayahuasqueira*¹ do Brasil, o Santo Daime surgiu no estado do Acre, no início dos anos 1930, com o neto de escravos Raimundo Irineu Serra, chamado pelos seus seguidores de Mestre Irineu. Metodologicamente, trata-se de uma abordagem qualitativa que, além de pesquisa bibliográfica, utilizou-se de pesquisa em alguns hinários², bem como de entrevistas semiestruturadas com sete sujeitos que frequentam ou frequentaram o Santo Daime em diversas igrejas do CEFLURIS³ localizadas no estado do Rio Grande do Sul. No texto, esses colaboradores serão denominados com pseudônimos (Cássio, Helena, Laudemiro, Maria, Morgana, Paulo, Stela), conforme escolha pessoal manifesta em Termos de Consentimento Livre e Esclarecido.

Concebemos educação como processo e prática social, visto que ela tende “a se desenvolver de acordo com as condições sociais, políticas e culturais em diferentes épocas” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 223). Como todo processo social, a educação “está sempre em movimento, não segue um único caminho, variando conforme o contexto que se desenvolve” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 224). Certa vez, no começo do século XIX, o governo do estado de Virgínia, nos Estados

¹ Categoria antropológica inaugurada no livro *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE; ARAÚJO, 2004). Refere-se “a movimentos religiosos originários no Brasil, que têm como uma de suas bases o uso ritual da ayahuasca” (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

² Os hinários são um conjunto hinos (cânticos) entoados nos rituais religiosos do Santo Daime. Albuquerque (2011b, p. 181) afirma que os cadernos de hinos, ou hinários, materializam “o conteúdo fundamental da educação daimista” que são transmitidos “por meio da tradição oral sob a forma estética do canto”.

³ O CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) é uma linha do Santo Daime fundada por Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião. Essa é a linha do Santo Daime que conta, atualmente, com o maior número de adeptos. Isso porque ela se difundiu por todo o Brasil e possui igrejas, também, no exterior.



Unidos, sugeriu a líderes indígenas que enviassem alguns de seus jovens para estudar nas escolas dos brancos. Os chefes escreveram uma carta recusando a proposta. Uma das frases dizia o seguinte: “[...] aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes de ver as coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa [...]” (BRANDÃO, 2007, p. 8). Brandão (2007, p. 9), referindo-se à carta anteriormente citada, salienta que

De tudo o que se discute hoje sobre a educação, algumas das questões entre as mais importantes estão escritas nesta carta de índios. Não há uma forma única de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante.

Nessa perspectiva, educação não é sinônimo de escolarização. Da mesma forma, essa pesquisa parte do princípio de que a educação é um processo social, variando conforme o contexto. Kusch (2000b, p. 330-331), afirma que é nas práticas rituais onde ocorrem os aprendizados dos saberes indígenas. Conforme o autor: “si el saber del indigena apunta al ritual es porque no se trata de un saber connotativo sino de un [...] saber para vivir. No es entonces un saber de objeto [...] sino que transcende al objeto”. O aprendizado se realizaria pela revelação. A ignorância ou o não-saber, seria a ausência de revelação (KUSCH, 2000b, p. 332). Infere-se, a partir daí, que o ritual é tradicionalmente a principal instituição educativa das comunidades indígenas, constituindo-se em um equivalente funcional da escola nessas culturas. Já Viveiros de Castro (2006) declara que, transportando as relações funcionais internas, “o equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 45). Com base nessa afirmação, e na de Couto (1989) e MacRae (1992), de que todos os participantes do Santo Daime “são considerados aprendizes de



xamã ou mesmo xamãs em potencial” (MACRAE, 1992, p. 130) e que as práticas rituais são uma forma de aprendizado dessa arte, defende-se que o ritual do Santo Daime é, para os seus adeptos, o equivalente à escola. Já que na escola se aprende as ciências e no Santo Daime se aprende as artes xamânicas. Isso porque, da mesma forma que Kusch (2000b) em relação aos saberes indígenas, os entrevistados também afirmaram que os saberes daimistas apontam para o ritual. É no ritual onde se constituiriam esses saberes que transcendem o objeto e são considerados essenciais para uma vida melhor. Esses saberes, segundos os entrevistados, se dariam pela revelação⁴. A ausência de revelação seria a ignorância que originaria, conforme a terminologia daimista, o “mundo de ilusão”.

A visão dos rituais do Santo Daime como uma *escola* encontra-se, também, nas pesquisas de Maria Betânia Barbosa Albuquerque (2006; 2007a; 2007b; 2011b, 2011c; 2012a; 2012b) e de José Erivan Bezerra de Oliveira (2008). O último considera essa afirmação como uma caracterização metafórica dessa religião (OLIVEIRA, 2008, p. 115). Porém, na fala dos sujeitos, aparece o entendimento dos rituais como um processo educativo que traria conhecimentos mais importantes ou verdadeiros que os aprendidos nas escolas oficiais, onde se desenvolve a denominada educação formal. Portanto, na visão da maioria dos entrevistados, o Daime é uma escola, sendo essa palavra usada em seu sentido literal e não como uma metáfora. O Santo Daime é por eles considerado uma *escola* espiritual que ensina o autoconhecimento, o que se refletiria em uma vida melhor; enquanto a escola oficial é considerada uma escola material. Cemin (2005) também defende que o termo *escola* no Santo Daime não é metafórico:

No “Cruzeiro” o termo escola não é metafórico, como poderíamos crer, presos a nossas próprias estruturas mentais que nos acostumam a reconhecer como “real” aquilo que identificamos como legítimo, nesse caso, o sistema oficial de ensino. Ocorre, entretanto, que Irineu é Mestre Ensinador, sua

⁴ Revelação não é uma palavra muito utilizada no vocabulário daimista. Porém, para Berce (2007, p. 200), as mirações “são compreendidas pelos fiéis como a revelação de uma verdade”.



“missão” é uma “escola” para o ensino espiritual (CEMIN, 2005 apud ALBUQUERQUE, 2011b, p. 170).

Para o recorte que apresentamos neste artigo, a análise esteve baseada em categorias presentes na obra de Rodolfo Kusch, filósofo argentino que se interessou principalmente pelo tema da cultura, dedicando parte de sua vida em busca de um pensamento continental autônomo. Kusch foi considerado integrante de uma corrente heterogênea genericamente denominada de filosofia da libertação, mais próximo a um setor que buscava uma identidade americana a partir de suas próprias categorias. O filósofo salienta que a cultura europeia foi imposta violentamente aos povos que integravam a América e não passou, portanto, pela etapa da gestão popular. Assim, não constitui a expressão do modo de ser desse povo. Por isso existe, de acordo com Kusch (2012), uma contradição entre o estilo de pensar e a realidade nacional argentina e americana, pois nossas raízes estão na América e não no Ocidente. Conforme o autor, ainda existe entre nós muitas formas de colonialismo, havendo inclusive medo em assumir um pensamento próprio (KUSCH, 2012, p. 10-14). O objetivo do autor foi encontrar um pensamento adequado a nossa realidade. Para isso, ele afirma ser necessário um corte epistemológico profundo com a cultura europeia e, dessa forma, revisar as categorias de pensamento empregadas ao se referir à América.

Existe uma contraposição, presente na obra de Kusch, entre duas culturas: a do *ser* e a do *estar*. Em seus escritos, o filósofo utiliza-se de diversas categorias opostas para designá-las: animal/vegetal, racional/irracional, masculino/feminino, pequena história/grande história, periferia/centro, elite/massa, ira do homem/ira de deus, entre várias outras, algumas das quais serão melhores explicitadas na sequência. A cultura do *ser* se encontra, conforme o autor, mais saliente na atitude burguesa da Europa do século XV, e a do *estar* na cultura pré-colombiana. É importante frisar que ambas as atitudes constituem o americano, e se dão, mestiçamente, em todos nós nascidos na



América, tanto os do campo quanto os da cidade, embora no campo possa prevalecer o *estar* e, na cidade, o *ser*. Essas, acarretam duas direções distintas para o pensar e, adviriam de um medo originário, comum a toda espécie humana. Casalla (2007, p. 141-142) explica como se efetua esse processo na obra de Kusch:

En su versión la existencia es un drama: hay un miedo original común a toda la especie humana (ancestral). Es un miedo a perder las pocas cosas que constituyen nuestra realidad (reducida) el cual, a su vez, adviene cuando somos capaces de reconocer nuestra original indigencia frente a las fuerzas y poderes que no somos nosotros y que, arquetípicamente, llamados Dios. Lo que buscamos es así protegernos de esa “ira de Dios”. Este estado emocional profundo, insorportable, genera dos posibles respuestas: la de negar ese miedo y así aferrarnos a nuestros precarios instrumentos de poder (ciencia y filosofía a la europea); o la de asumirlo y contar con él en todos nuestros actos. Lo primero nos permite “ser alguien”, pero lo reprimido queda molestando en nuestro inconsciente (individual y colectivo); mientras que lo segundo genera ese “estar” típicamente americano.

Encontramos em Rodolfo Kusch (1976; 2012) o entendimento de que tudo é cultura e que ela compreende uma totalidade, já que o indivíduo não termina em sua pele, prolongando-se através dos seus costumes, intenções, sua forma de pensar, sua religião (ou a falta dela) e nos utensílios que constituem o seu modo de ser. A cultura como totalidade não abarca, portanto, somente um nível consciente, mas também o irracional desse modo de ser, ou seja, as pautas de nível pré-consciente. Encontrar o símbolo que reúna esses opostos, e dessa forma possa conciliar esses dois aspectos, é onde reside o problema cultural (KUSCH, 2012, p. 18-20). Kusch entende, também, a cultura como gravitada pelo solo em que habita, o que remete à noção de geocultura. Porém, salienta que quando fala em solo não se refere a algo palpável, mas, sim, no sentido de ter os pés no solo, como um ponto de apoio espiritual sem o qual a vida não faria sentido: “ese suelo así enunciado [...] simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que esta con una parte de su ser prendido al



suelo” (KUSCH, 1976, p.74). Desse modo, a cultura, que significa o mesmo que cultivo (KUSCH, 1976, p.75), é vista como um processo biológico, já que deve ser gestada pelo povo. O Ocidente, através de um processo natural, que passou por uma etapa de gestão popular, gerou uma cultura urbana e mecanicista. Essa é denominada por Kusch de cultura do *ser*. A cultura do *ser* foi agressivamente imposta à cultura do *estar* americana, não sendo, assim, a expressão do modo de ser do nosso continente.

A cultura do *ser* impõe a necessidade de ser alguém, como indivíduo ou pessoa (KUSCH, 2000a, p. 110). Já a do *estar* seria anterior ao *ser*, constituindo nossa condição natural. O *ser* surge do *estar*. Ele origina-se quando o homem, frente aos medos originais encarnados nos raios, nos trovões ou na “ira de Deus”, passa a resolver seus problemas ante a hostilidade do mundo através da teoria e da técnica. Assim, se começa a construir cidades com muralhas para subtrair essa ira. Dentro desses muros passam a se comercializar objetos. A figura do comerciante está intimamente ligada à ânsia de ser alguém, pois ele tem o poder de criar um mundo. Desse modo, o medo frente ao mundo faz o ocidental isolar-se dele criando um novo, com máquinas e objetos que superpõe o mundo natural, onde o homem passa de dependente a soberano. O homem ocidental crê superar, com seus utensílios, sua condição de mero animal. Nas cidades se refugiam os homens ditos racionais e, ali, é onde pretendem exercer sua “humanidade pura”. O homem que pretende ser puro através de sua racionalidade, conforme o autor, não é mais que meio homem, porque perdeu sua raiz vital. Perdeu sua “prolongación umbilical con la piedra y el árbol” (KUSCH, 2000a, p.146). A racionalidade é criada, além da técnica, através de normas morais que negam tudo o que é considerado irracional, como os sentimentos ou os instintos. Substitui-se, desse modo, a “ira de deus” (impermanência do mundo e impotência ante as forças da natureza) pela “ira do homem”, resolvendo-se o medo com a máquina, com o agir frente ao mundo, agredindo-o, escamoteando as forças da natureza e prescindindo delas. A solução



encontrada é voltada para a periferia do *ser*, para a invasão e criação de um novo mundo exterior, “un mundo con objetos, pero sin hombres o, mejor dicho, con ciudadanos que dejan de ser meros hombres, para ser meras conductas, sin su trasfondo biológico” (KUSCH, 2000a, p. 114).

O Ocidente é criador do objeto. Kusch (2000a) relaciona a criação de objetos com o vazio engendrado pela moral que nos reprime e nos distancia da vivência plena. Sublimamos nossas pulsões humanas, projetamos todas as coisas fundamentais da vida nos objetos, criando novas estruturas e, construindo para nós, nas cidades, um “pátio de los objetos” (KUSCH, 2000a). Todos os objetos são materializações de coisas subjetivas (KUSCH, 2000a, p. 217). Os objetos preenchem o vazio e completam nossa vida. A eles recorremos e os louvamos como a salvação para a nossa insegurança e fragilidade, ante a impermanência da vida e da natureza. Sentimo-nos amparados por nossos utensílios. Eles são os substitutos fabricados numa tentativa de compensar nossa totalidade mutilada. Cremos que eles podem trazer estabilidade e, buscamos veementemente, estabilidade financeira, estabilidade no emprego, estabilidades materiais buscadas externamente nesse outro mundo que foi construído com o intuito de proteção do medo original, o medo da ira da natureza, que continua a nos amedrontar inconscientemente. Essa saída ao exterior permitiria nos distrair de nossa intimidade que traz em si a vida a qual renunciamos (KUSCH, 2000a, p. 216). Kusch considera o *ser* antinatural: “Por eso el ser es débil: es una pura construcción” (KUSCH, 2000a, p. 202). Essa cultura segue uma dinâmica social baseada no indivíduo, e é fundada sobre uma “estrutura de desamparo”, com cada um jogado a sua sorte. Ela é hedonista, competitiva, material e exterior. Pressupondo superioridade, a cultura do *ser* “invade agresivamente el mundo original del estar” (KUSCH, 2000a, p.201), fazendo-se, dessa forma, “masculina” ou “animal” em sua atitude de agredir a tudo o que não corresponda ao seu fim.



Mediante a análise do mundo andino, Kusch propõe a categoria existencial do *estar*, que se opõe de todas as formas ao *ser* europeu. A cultura do *estar* mantém perante a realidade uma reação primária. É uma cultura “estática” e “vegetal”, que possui uma forte identificação com o ambiente e, por isso, não ambiciona agir de forma a modificar a natureza. Até porque não dispõe de agressão, máquina e moral, sendo que pode, portanto, ser designada de “feminina” e “irracional”. Desse modo, resolve o medo original com o cultivo. Esse cultivo se processa por uma “estrutura de amparo” e agrária, onde a comunidade intercede por seus integrantes através do controle de produção e consumo, realizando a distribuição de alimentos entre o grupo. Outra forma de lidar com o medo da “ira de deus” ocorre através da magia. Enquanto o *ser* luta contra o mundo, o *estar* “lucha contra el fondo oscuro de su psique, en donde se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Esta es la clave de la actitud mágica” (KUSCH, 2000a, p. 109). Dessa forma, a solução ante esse medo original, encontra-se no interior do ser humano, no seu centro, seu eu mais profundo, de onde advém o título do livro *América Profunda* (2000a). Constitui-se, assim, em “un mundo sin objetos y con sólo el hombre” (KUSCH, 2000a, p.114).

Kusch, em *América Profunda* (2000a), distingue entre a “pequena história” e a “grande história”. A “pequena história” é a história do *ser*. Ela surge quando o objeto se interpõe entre o mundo e o homem, relatando, predominantemente, o acontecer puramente humano e europeu dos últimos quatrocentos anos. Para a “pequena história” não importa a “gravitação” da espécie. Ela foi traçada por um grupo social desenraizado, sem deus e sem mundo. Ela é uma história da elite, porque conduz diretamente a uma história da cidade ocidental, relatando os grandes feitos dos criadores do mundo moderno, separando-a, desse modo, da Pré-História. A Pré-História não é incorporada à História, pois ela é considerada terra de ninguém, já que não favoreceu, diretamente, a cultura dinâmica e urbana europeia. A “grande história” é a do *estar*, que



dura desde antes dos primeiros utensílios até agora. Ela é a história que se dá fora do “pátio dos objetos”, e traça o itinerário do homem substituindo “una humanidad formada por individuos, por otra, que se da en el plano biológico de la especie y que no tiene individuos sino comunidades” (KUSCH, 2000a, 154). A “grande história” persiste, ainda hoje, nas tribos do Amazonas e nas massas das grandes cidades, respondendo a uma profunda vivência humana que compreende “el episodio total de ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí*” (KUSCH, 2000a, p. 154). Outra diferença apontada por Kusch (2000a) em relação à “pequena história” do *ser*, e a “grande história” do *estar*, está em que a primeira se fundamenta sobre “verdades instáveis”, enquanto a segunda cultiva “verdades estáveis”. A elite monta um mundo que simula ser natural, mundo esse construído sobre as “verdades instáveis” da sociedade civil. Já por outro lado, a conexão com a natureza e a vida, designada pelo autor de “ira de Deus”, permite a comunidade adquirir “verdades estáveis”, que a tornam profundamente “gravitadas”.

A vida do *ser*, vivida apenas no exterior e, a sociedade civil, que converte indivíduos em objetos, escamoteia a possibilidade de uma sabedoria do “mero *estar*”, e dá origem à ciência. A ciência foi constituída como um culto ao objeto (KUSCH, 2000a, p. 217). Kusch indaga se a objetividade perseguida pela ciência cancela a importância do sujeito. Também é salientado, pelo autor, que a objetividade é utilizada como uma maneira de isolar nossa qualidade de sujeitos frente a isso que se dá fora. Na cultura do *ser* não existem mais sujeitos vivos, mas universais e teóricos: “nada nos liga al objeto-indio, sino un afán evidente de evitar un compromiso con la realidad y, secretamente, de convertir a ese pobre indio en un mercader” (KUSCH, 2000a, p.218). Enquanto a ciência se relaciona a objetos externos, a sabedoria, modo de conhecer da cultura do *estar*, como é o caso dos povos indígenas, expressa o ponto de vista da vida,



e não da razão, relacionando-se, também, ao nosso eu interno. O “mero *estar*” compreende a pura vida de um sujeito em sua totalidade, aceitando as impermanências, abarcando os opostos, atitude de onde advém essa sabedoria. O mais importante na sabedoria é encontrar equilíbrio entre as forças opostas: nem caos, nem ordem; nem carência, nem fartura; nem bem, nem mal. Desse modo, tudo seria uma semente de onde, após um longo processo, deveria nascer um fruto. Um fruto originado da conciliação entre os opostos. “El fruto es la razón misma del hecho de vivir, le da significado y sentido. Robemos la posibilidad de obtener el fruto a un sujeto y morirá en vida” (KUSCH, 2000a, p. 229). Guerrero Arias (2012), também fundamentado nos povos indígenas da América, expressa de forma similar o que eles entendem por sabedoria: um saber vivencial (conhecimento que se constrói na pura vivência concreta), que oferece sentidos para a existência, envolvendo além do externo o ser interno, o pensamento e o sentimento, a razão e o coração, oferecendo um conhecimento holístico e totalizador.

Conforme Kusch (2000b, p. 529) a palavra *ser* vem do latim *sedere*, que significa “estar sentado”, remetendo a repouso, ou seja, é algo estático, sempre igual a si mesmo, fixo. Já a palavra *estar* origina-se do latim *stare* que, oposto a estar sentado, significa “estar em pé”, remetendo a inquietude, ou seja, preparado para caminhar, para a viagem, mas em contato com o solo, enraizado na paisagem e no velho substrato da espécie. A cultura do *estar* mantém sua integridade vital sem substitutos. Ela é, para o filósofo, uma cultura mais sólida e mais estruturada. Ela sabe que o mundo não é imutável e que depende de um equilíbrio. O *estar* em Kusch se relaciona à sabedoria da América e é utilizado para referir-se ao saber não proposicional, no qual o homem arraigado ao seu solo mantém uma autêntica relação com a paisagem. A interpretação da existência no âmbito do *estar* é vivencial, e não racional. Ela se processa através do mito, do símbolo e do rito. A sabedoria do *estar* compreende uma expansão natural,



uma relação com o ambiente e com as outras culturas desde um centro, ou seja, desde a profundidade do *estar*, entendido por Kusch (1976) como um movimento naturalmente “centrífugo”. A elite nega o *estar*, o que acarreta um movimento desesperado em busca de um centro, que é em vão, pois se vive rodeando na periferia, no exterior do *ser*. Nas palavras do autor: “Es como la oposición entre un estilo centrífugo que se va radiando de su centro y un estilo centrípeto que busca un centro que no encuentra” (KUSCH, 1976, p. 65). Essa busca por um centro acarreta uma vida de tensão. O Ocidente “no tiene un mero *estar* donde disolver su tensión. Faltan formas sociales y políticas que permitan esa disolución y la reabsorban transformándola nuevamente en vida” (KUSCH, 2000a, p. 204).

Também está presente na obra de Kusch (2000a), a diferenciação entre *aculturação* e *fagocitação*. A *aculturação*, como efeito do contato entre duas culturas com disparidades técnicas, é quando a cultura detentora de maiores recursos materiais se sobrepõe a cultura com menores recursos. Ela é um processo periférico e exterior, que se produz, conforme o autor, somente em plano material, como na arquitetura ou vestimenta. Já em outros âmbitos ocorre a *fagocitação*, que é um processo inverso: é um mecanismo inconsciente de incorporação e absorção do *ser* pelo *estar*, ocorrendo, em especial, no plano simbólico. A *fagocitação* é diferente do sincretismo, pois não se misturam elementos, mas, sim, ocorre a incorporação de elementos do universo simbólico do branco pelo indígena. Através dessa incorporação, o indígena reestabelece e melhora sua condição, mas sem adulterá-la, mantendo-se no “mero *estar*”. A *fagocitação* estaria mais próxima à síntese resultante de uma dialética, que supera a mera imposição. Mas o autor salienta que, quando fala em síntese, não se refere a ela num sentido hegeliano, como elevação, mas como “distensão”. A distensão seria um movimento natural do *estar*: “desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, ya que *ser* alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno.”



(KUSCH, 2000a, p. 200). A absorção das coisas do Ocidente pela América é que proporciona a criação de algo novo. A *fagocitação* acarreta uma transformação que consolida um diálogo intercultural, incorporando o outro, mas sem pretender transformar o *estar* em *ser*. Já o vazio intercultural, engendrado pela cultura do *ser*, tenta-se preencher, com o multiculturalismo. Mas o multiculturalismo é a simples afirmação de que somos diversos. É diferente do diálogo intercultural promovido pela sabedoria do *estar*, que busca a criação de algo novo.

O texto que segue é um exercício de estabelecimento de possíveis relações entre as culturas do *ser* e do *estar*, presentes nas obras de Kusch, com as concepções de ilusão e verdade presentes nas narrativas de sujeitos que frequentam, ou frequentaram o Santo Daime. Isso porque notamos aproximações entre o que Kusch descreve como pertencendo ao âmbito do *ser* ao que os entrevistados narram como vinculado à ilusão, e, do mesmo modo, entre o que Kusch descreve como pertencendo ao *estar*, ao que os entrevistados narram vinculado à verdade. Essas narrativas fazem parte de uma pesquisa a respeito dos processos educativos ocorridos no interior dessa religião *ayahuasqueira*.

2 Entre as culturas do *ser* e do *estar*

Foram feitas, aos sujeitos da pesquisa, perguntas referentes ao que eles entendem por verdade e ilusão, pois essas são duas categorias muito presentes no vocabulário e nos hinos daimistas. Nas entrevistas realizadas, a educação e a ciência materialista foram apontadas, pela maioria dos sujeitos, como relacionadas à ilusão. Laudemiro, por exemplo, declara que para falar sobre a ilusão tem que entrar na questão da educação:

Daí tem que entrar na questão da educação. Da formação ou da formatação a qual somos submetidos dentro dos interesses de certos grupos. Eu não vou levar a minha casa para o caixão quando eu morrer. Nem o meu carro. Vou levar algum dinheiro do banco? [risos] Não! É claro que no meio em que estamos inseridos, a gente precisa disso. Mas tem que ter dignidade! Aí é



que entra a ilusão. Esse é o mundo de ilusão. Nós não estamos aqui para isso. Nós estamos aqui por outros fatores (LAUDEMIRO).

Das respostas extrai-se que o mundo de ilusão é considerado, pelos entrevistados, “a modernidade”, “o mundo que a gente vive hoje” e os “valores da sociedade atual”, ou seja, eles compreendem que nem sempre foi assim. O mundo em que vivemos hoje, portanto, é o mundo capitalista. E os valores da sociedade atual, fundamentada no *ser*, estão baseados no consumo, na racionalidade e no individualismo. Esses valores não são considerados naturais, tanto pelos entrevistados, quanto por Kusch. Das entrevistas extrai-se que faz parte da ilusão esse “mundo que forja valores”. Já Kusch (2000a, p. 202) afirma que o *ser* é antinatural e débil, já que é pura construção. Foi visto que, conforme esse autor, a cultura do *ser* cria, através de seus objetos, um novo mundo que se sobrepõe ao mundo natural. Assim, constroem-se as cidades, consideradas por ele um “pátio de los objetos” (KUSCH, 2000a). Busca-se, desse modo, a segurança do medo original. Os objetos fazem-nos sentir seguros ante a impermanência da vida, denominada pelo filósofo de “ira da natureza” ou “ira de Deus”. Portanto, almeja-se encontrar a estabilidade na “periferia do ser”, ou seja, externamente. Tanto que o mais valorizado no âmbito do *ser* é a estabilidade material e financeira, priorizada ante a estabilidade emocional. Porém, diante da impermanência, as coisas materiais vêm e vão. Elas não seriam um suporte consistente. Como relata o entrevistado Cássio: “O mundo de ilusão é quando a pessoa acha que é tal, mas quando tira aquilo ali não é mais”. Pode-se perceber, nas entrevistas, que “o que não vem do interior”, como: “materialismo”, “consumismo”, “objetos”, “coisas”, “posses”, “riqueza”, “ostentação”, “dinheiro”, são considerados parte do mundo de ilusão. Nesse sentido, afirma Laudemiro que “a ilusão é esse mundo que é mostrado fora. Esse mundo material. O mundo que te leva. Que te forja valores. Basicamente, dizendo que isso é o



ideal. Que te leva a subjugar o próximo. A ultrapassar. A não respeitar”. Do mesmo modo aparecem objetos como “televisão”, “celular” e “computadores”; recursos muitas vezes considerados indispensáveis atualmente como “internet” e “facebook”; e também outros elementos que remetem ao consumismo inerente a cultura do *ser*, como “indústrias poluentes”, “comidas que dão prazer, mas não são saudáveis” e “valores comerciais”. Sobre essas questões Maria declara:

Como é que tu vais cortar a emoção? Como tu vais fazer só no mental? Que é o que está acontecendo. Estamos perdendo nossos sentimentos, nossa empatia. Passamos o tempo todo no celular. Então, com todo mundo nessa tecnologia vai dar aonde? Ontem eu vi uma reportagem na Record que eles fizeram sobre os médicos que vão uma vez por ano para a Amazônia. Eles viajam pelo rio, mas não pelo Pururs. É do outro lado da Amazônia. Os médicos vão uma vez por ano visitar as comunidades. E teve um senhor que eles encontraram que fazia vinte anos que estava morando lá e era do Canadá. Ele contou: – “Ah! Eu morava no Canadá. E tive muitas posses” –. Aí ele disse uma frase: – “De que adianta ter tudo e não ter nada?” – E o que é ter tudo? O material, né! As pessoas vinculam o tudo ao material. Que é só o material. Tu te satisfazes quando brigou com não sei quem, comprando não sei o quê. As insatisfações. Para mim o emocional está ligado diretamente com essa questão do consumismo que vem das insatisfações. Compra ou come. Porque está ligado. Se tu estás bem tu vais comprar dez blusas para quê? Se precisas somente de uma? Tu vais comprar o mínimo necessário para sobreviver. Claro que tu podes ter um carro bom. Mas tu não vais fazer para esbanjar. Aquela coisa de tudo em excesso. Começa a observar os excessos. Como ele disse: – “De que adianta ter tudo e não ter nada? Se aqui eu tenho tudo!” – Ele tem a paz que ele buscou. E tem uma casa quadradinha, menor que essa aqui, com uma rede. Mas ele tem o que ele precisa para sobreviver. Então é muito relativo: – “Ai, eu tenho tudo!” – Mas o que é que é ter tudo? (MARIA).



Outra questão importante explicitada nas falas dos sujeitos, e que aparece logo no início do trecho da entrevista anteriormente citada, é a questão da racionalidade. Kusch (2000a) salienta que a criação desse mundo com máquinas e objetos faz com que o homem se sinta não mais dependente em relação à natureza, mas sim, soberano. Então, passa-se a acreditar que se pode viver uma “humanidade pura”, através das técnicas e normas morais que negam tudo o que é considerado “irracional”, como sentimentos, emoções e instintos. Desse modo substitui-se a “ira de Deus” pela “ira do Homem”, onde se objetifica a natureza, agredindo-a e utilizando-a a seu bel prazer. Perde-se, assim, a conexão com a natureza já que ela se torna “prescindível”. Tudo “o que faz perder o contato com a natureza” também é citado, nas entrevistas, como pertencente à ilusão:

Infelizmente a gente vive numa sociedade que é um mundo de ilusão. Ela estrutura-se de uma forma em que o tempo todo se tira a atenção das pessoas, desvirtuando a vida delas, e nunca se deixa a possibilidade de conexão com aquilo que realmente é o mais importante. O que importa é o bem-estar e as coisas simples da vida. Um momento que você passa ali com seu filho, com a família, ou com a natureza (PAULO).

A reconexão com a natureza proporcionada pelo Daime pode trazer, conforme Paulo, certo conflito em relação às pessoas que permanecem desconectadas:

[...] Porque a gente não consegue entender como é que as pessoas ainda têm mesmas atitudes e os mesmos atos que a gente tinha antes. Então, com certeza você começa a ver diferente. E você começa a ficar às vezes em conflito e até um pouco assustado:- Mas como as pessoas continuam sendo assim? Como é que as pessoas não enxergam que isso não está certo, que isso não está legal? – [...] Então, para você se torna uma coisa muito natural perceber o quanto é importante parar e ver a natureza, as coisas simples da vida. Coisas que as pessoas não fazem. Você mostra para uma pessoa: – Ó! Olha lá como que está bonita a lua! – E às vezes a pessoa: – É, a lua. Tá, mas o que é que tem? – Então as pessoas não têm essa conexão. O Santo



Daime ele te conecta com o universo. Ele te conecta com o ser no universo. E as pessoas estão distantes disso. Levam uma vida muito mecânica, muito material e não conseguem ver nada além dela. Com isso tem que ter um pouquinho de cuidado. Porque o Daime ele gera esse conflito na gente. [...] Porque as pessoas não vão ter a mesma visão que você tem depois que você participar, depois que você tomar o Santo Daime. É diferente! Mas tem que respeitar, não é? A individualidade de cada um (PAULO).

O mundo de ilusão vem, conforme os daimistas, da identificação com o Eu Inferior. Já essa identificação com o Eu Inferior viria da ignorância de si mesmo. Ao mesmo tempo em que o Santo Daime é entendido como um processo educativo e um trabalho espiritual, ele também é entendido com uma batalha espiritual. Uma batalha contra “o que vem do Eu Inferior”, “o que é criado pelo nosso ego”, que nos faz “acreditar nas mentiras da nossa mente” e “viver uma vida que não é nossa”. É o Eu Inferior que nos faria “perceber só a matéria”, “subjugar o outro”, nos prenderia ao “conceito que limita” e seria responsável pelos sentimentos de “inveja”, “ganância”, “dominação”, “grandeza”, “poder”, “autocentramento”, e por tudo “o que traz desequilíbrio” e “o que te coloca nos extremos”. Essa batalha espiritual seria, conforme os entrevistados que a abordaram, uma batalha interior, assim como o trabalho espiritual é um trabalho interior, e a educação espiritual relaciona-se ao autoconhecimento. Portanto, quando falam do espiritual não estão se referindo a algo exterior. Do mesmo modo, tanto as forças inferiores quanto Deus, estariam também dentro e não somente fora da gente. Como afirmava Sebastião Mota de Melo: “Onde é que tá Deus? É em nós mesmos” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 31). Mas, somente através do autoconhecimento é que as pessoas perceberiam Deus dentro de si mesmas. Por isso que, para Sebastião: “Quem busca a si mesmo, encontra-se com o seu Eu Superior que é Deus” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 21).

O Eu Superior seria o nosso eu verdadeiro e divino. Ele é quem travaria a



batalha espiritual contra o Eu Inferior. E também é dele onde se originariam as revelações necessárias ao caminho do autoconhecimento. Salienta-se que essas revelações, no entanto, não viriam por uma via cognitiva. Como afirmava Sebastião: “Suspendendo o nosso pensamento, chegamos em um Deus poderoso” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 21). A verdade, portanto, seria “o que vem do Eu Superior”, “o que vem de Deus”, “o que vem do interior”, “o espiritual”, “a essência”, “o que fala a nossa consciência”, “o que se sente no coração”, “o que mexe com as emoções e sentimentos” e o que nos faz “viver de acordo com o nosso ser”. O Eu Superior é quem faria “perceber a importância da vida”, “perceber a importância do sentir-se bem” e desse modo ensinaria a ter uma “visão holística”, “que não somos donos da natureza”, a importância de “viver de maneira sustentável”, de ter “hábitos saudáveis”, “que a natureza é repleta de espíritos”, entre vários outros elementos elencados nas entrevistas.

O Deus daimista, ou sua essência, está presente em todas as pessoas, em todos os seres vivos e elementos da natureza. Assim como Deus pode apresentar-se internamente, sendo denominado de Eu Superior, o diabo se manifestaria internamente no nosso Eu Inferior. Segundo Kusch (2000a), os indígenas buscariam, do mesmo modo, o equilíbrio entre “deus”, que seria a “ordem”, e o “diabo”, que seria o “caos”. Ao contrário do que prevê o cristianismo, para os indígenas e para os daimistas “deus” e o “diabo” seriam forças opostas, dois aspectos da mesma realidade que não se relacionariam somente ao exterior, mas também ao interior humano. Mas, apesar de Deus ser tanto interno quanto externo, os indígenas e os daimistas acreditam que ele somente pode ser encontrado pela via interior. Para isso seria fundamental um “jejum” de coisas e objetos externos e “falsos” que impossibilitariam essa busca interna. Esse aspecto é considerado necessário para receber as revelações que facilitariam o processo de identificação com Deus: “[...] la ganancia de la revelación es el camino que continúa



interiormente, en medio de la humildad y la serenidad, mientras que lo falso es lo otro, cuando se usurpa al dios su dominio mágico [...]” (KUSCH, 2000a, p. 96). Portanto, o que os indígenas consideram “falso” e os daimistas “ilusão”, é tudo o que oculta ou retira de Deus sua supremacia em relação ao mundo.

Kusch (2000a) explica que o cosmos indígena é formado por forças que disputam as coisas do mundo. As forças do caos, muitas vezes denominada como o “diabo” ou o “carcereiro”, tentam destruir a ordem cósmica provinda de Deus. Porém, a ordem não pode ser destruída, e por isso permanece enterrada sob a forma de semente. Para os indígenas, estudados pelo autor, Deus (*Viracocha*), o qual também é considerado um professor, é quem ensinaria a humanidade, através de uma doutrina e uma conduta, a como proporcionar condições favoráveis para essa semente germinar e tornar-se um fruto. Os estágios para a identificação mística com Deus passariam primeiramente pela busca, seguido pela revelação, itinerário interior e enfrentamento com o caos. Pois o mundo seria dominado pelo caos e deveria ser submetido à ordem divina. Através da busca interior, Deus ensinaria por revelações a conjurar as forças opostas. Pode-se perceber que aqui também se fala, do mesmo modo que no Daime, de uma luta ou batalha entre Deus e o diabo; que Deus é um professor que ensinaria através de revelações, para a qual se faz necessária uma doutrina e uma conduta; e que a busca pela realização proporcionada pela identificação com Deus seria interior. Há também certa semelhança entre a estrela de seis pontas recebida pelos daimistas no ritual de fardamento e a representação feita por Kusch (2000a, p. 72) da dinâmica interna do mundo indígena, onde, segundo o autor:

[...] se puede concretar en dos triángulos o tríadas, dispuestos en sentido contrario [...] El primer triángulo sería el de la acción divina o del dios que marcha sobre el caos [...] El otro triángulo sería la respuesta del caos [...] De esta manera, se obtendría una roseta de seis puntas [...] (KUSCH, 2000a, p. 71).



Outro aspecto ressaltado por Kusch (2000a) é que o *estar* busca uma conciliação humilde entre o homem e a *ira de deus*. Muitos hinos daimistas ressaltam que o homem deve se “humilhar”, ou seja, nunca se sentir poderoso ante as forças superiores para, assim, poder conciliar-se com Deus. Como anunciam os seguintes trechos dos hinos 21 e 61 do hinário *O Justiceiro*, de Sebastião Mota de Melo: “Ninguém queira ser grande/ É preciso se humilhar/ Se faça pequenininho/ Para entrar no celestial”; “E para todo mundo ver/ É preciso se humilhar/ E ter o coração bem limpo/ Para Deus lhe abraçar”. Também se faz recorrente as presenças de derivações dos verbos sofrer, apanhar e castigar, o que aponta para uma resignação ante essa *ira*. Seguindo a doutrina contida nos hinos, e colocando-a em prática através de uma conduta adequada, o adepto ganharia “firmeza”, categoria esta presente no vocabulário nativo e que se aproxima ao conceito de resiliência. Similarmente, Kusch (2000a) afirma que entre os *quíchuas* também existe a crença de que a verdadeira doutrina está contida nos hinos recebidos por seus antepassados. E do mesmo modo “el problema central de esta doctrina ha de haber sido indudablemente el de todas las místicas: intentar un control del cosmos por via interior” (KUSCH, 2000a, p. 87). Esse controle do cosmos seria possível através da identificação com Deus, ou com o Eu Superior. Como declara o hino 12 da *Oração* de Sebastião: “Eu não sou Deus/ Mas tenho uma esperança/ Eu não sou Deus/ Mas sou sua semelhança”.

Percebe-se, do mesmo modo, que a verdade se relaciona com diversos aspectos que Kusch (2000a) atribui ao âmbito do *estar*. Como afirmava Sebastião: “Dentro da verdade não tem dessa, nem disso nem daquilo, nem ser doutor de nada” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 59). Portanto, os daimistas ao aspirarem que através de seus ensinamentos podem viver mais próximos da verdade, o que desejam é um movimento de retorno ao *mero estar* devido à percepção da transitoriedade das coisas do *ser* e que, por isso, são tidas como ilusão. Isso porque, de acordo com Kusch (2000a, p. 209), “la



verdad es que el mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición pero no un estado durable”. E é isso o que seria aprendido nessa *escola*⁵: a reinvidicação do *estar*, a importância do jejum, da contemplação e dos valores espirituais. Como afirma Laudemiro: “Aqueles momentos aonde é que tu procuras algo, tu queres algo, tu necessitas algo, tu és frágil”. Assim, valores como a vida em comunidade, em uma estrutura de amparo e agrária, mantendo a reverência e a conexão com a natureza, passam a ser valorizado entre o grupo. Como declara Maria:

É! Tu podes observar. Todas as igrejas do Daime são afastadas. Elas não são nos centros. Então é em alguma chácara, ou coisa assim, justamente para ter a comunidade. Qual é o objetivo da comunidade? É se autossustentar. Ser comunidades autossustentáveis. Que nem lá no Mapiá, por exemplo. Ou outras comunidades que nem tem lá em Santa Catarina. Então, a ideia é essa! É de autossustentar-se. Saber viver em comum unidade (MARIA).

Porém, apesar da maioria dos entrevistados verem esse tipo de vida como ideal não se sentem, todavia, preparados para isso. Maria declara que, por enquanto, não teria condições de viver em uma comunidade devido ao julgamento e preconceito da sociedade a qual continuaria tendo contato:

Eu vejo que eu não estou preparada para viver em comunidade. Não me sinto hoje capaz de dizer: – “Ah! Vou morar em uma comunidade daimista.” – Hoje não. Porque não é todo mundo daimista. Se tivesse uma comunidade onde todos fossem daimistas e tivesse uma escola. Como lá no Mapiá, onde todo mundo é daimista. E tem escola e supermercado. Não tem supermercado, mas uns lugares em que tu compras. Tudo lá é em função do Daime. E ninguém fica falando um do outro: – “Ah! Tu fazes macumba!” – Tudo ali é dentro daquele sistema.

⁵ Kusch (2000b) afirma que os aprendizados dos saberes indígenas se processam nas práticas rituais. Portanto, o ritual é tradicionalmente a principal instituição educativa das comunidades xamânicas. Contata-se que deve ser por isso que no Santo Daime o ritual é compreendido por seus frequentadores literalmente como uma escola, devido a uma percepção de uma equivalência funcional entre ambos.



Tu vives dentro daquele sistema. Aqui não. Tu moras dentro de uma comunidade, mas o teu filho tem que ir para uma escola: – “Ah! Tu és daqueles lá!” – É o tempo inteiro o julgamento. E as nossas crianças não estão preparadas para lidar com isso. A gente também não está. As pessoas perguntam de que religião eu sou, e eu tive que chegar ao ponto de dizer que eu sou de Deus, para não precisar dizer que eu sou do Daime. Então, isso tem que ser revisado também. É como os apóstolos que andavam com Jesus. Jesus disse que Pedro ia negar ele por três vezes. E chegou a hora que ele negou. Porque a gente nega? Então, eu não estou preparada para viver em uma comunidade, se eu chego ao ponto de negar. Porque tu negas o Daime. Estás negando. Não é para todo mundo que se fala. Não dá para falar para todo mundo que tu tomas Daime ou que é daimista. A gente faz isso como uma proteção. No intuito de se proteger. É como na época dos nazistas em que os judeus tinham que se esconder porque senão eram mortos. E querendo ou não, os daimistas são vistos de uma forma diferente. Não tem ainda aquela tranquilidade do que é o Santo Daime. Aquela clareza. [...] As pessoas não tem essa consciência do que é o Daime. O que é essa expansão de consciência. [...] Então, para morar hoje fica bem difícil. Porque como é que os meus filhos vão levar os amigos para dentro da comunidade do Daime? Com a estrutura social que se tem hoje, não tem como (MARIA).

Já Laudemiro salienta que, apesar de considerar que o ideal seria viver em comunidade, teria que aprender muito ainda para isso:

Penso eu o seguinte: para tu viveres em comunidade precisas estar muito bem estruturado. Porque tu tens que, basicamente, abolir certos conceitos e concepções. A comunidade é comum, comum a todos. Tu tens que te doar. Tens que participar. E tirar todas as roupagens que a sociedade coloca. Esses adereços e essas fantasias. E tens que te desvendar. Ficar desnudo em termos. Ficar aberto. É um processo que requer muita consciência. Se fosse hoje, eu não sei se eu conseguiria vivenciar uma comunidade. Mas eu acho que seria o ideal. Mas tem que ter umas rupturas muito grandes. Eu tenho certas coisas comigo ainda. Eu estou em um processo onde estou



aprendendo. Mas ainda não estou preparado como deveria, dentro da percepção que eu tenho de comunidade daimista. Mas no futuro pode ser. Quem sabe? Tranquilamente. Porque tu tens que renegar muita coisa. A tua estrutura e o teu ser tem que estar muito bem preparados para isso. Mas dentro da minha ótica seria o ideal. Seria um processo muito evolutivo. Porque é aquela coisa: uma pessoa com outra já dá atrito. Agora imagina em uma comunidade com todos os valores e ideias? E viver e compartilhar com todos? Se dentro da própria família já se tem atritos, e em muitas coisas temos que ser mediadores e administrar. Agora, imagina com tudo isso aí, viver nesse meio tranquilo e espiritual de dar e receber? Isso de não querer cobrar e subjugar é uma coisa meio difícil no mundo que a gente está nessa sociedade. Temos que reconhecer que nós fomos moldados. Sobre tudo por um processo ideal das cabeças de certos interesses (LAUDEMIRO).

Dentre os entrevistados apenas Stela (ex-fardada) e Helena (entrevistada que participou somente de algumas sessões com o Santo Daime) não idealizam viver em uma comunidade daimista. Apesar de declararem que o Daime possui um potencial de transformação, e conexão com a natureza, poderiam continuar vivendo na cidade, ou seja, inseridas na cultura do *ser* como um exemplo de resistência, ou de que é possível viver de uma forma diferente mesmo nos centros urbanos. Helena contou que tem uma amiga que foi morar em uma comunidade daimista, como uma forma de resistência ao sistema capitalista. Porém, a entrevistada, que é transexual, apesar de achar válida a atitude de sua amiga, declara que sua forma de resistência é o estudo universitário. Essa seria, segundo ela, a única forma das pessoas acreditarem nas palavras de alguém:

É legal estudar. Eu estou curtindo! Como resistência mesmo. Porque a pessoa que eu sou hoje, eu posso até politicamente me reivindicar como travesti. Por que esse nome é tão sujo, né? As pessoas ligam com prostituição. As pessoas ligam com um monte de coisa ruim. Eu reconheço que eu sou vista como uma pessoa marginalizada. E, então, estar na universidade é uma forma de resistência. Dependendo do contexto eu me reconheço



como mulher transexual, ou como travesti mesmo. Porque a palavra travesti é marginalizada: – Ai! Travesti! Ah! Traveco! – As pessoas elas disferem os seus preconceitos. Porque elas acreditam que a diversidade é feita por pessoas estranhas. Por monstros que não são seres humanos. Então, eu estou na Universidade justamente para conseguir essa oportunidade, mas por resistência também. Não ficar repetindo estereótipos. As pessoas têm que se dar conta. Está tudo bem. A universidade tem os seus problemas. Normal, né? Eu acho que a ela é muito quadrada em vários pontos. Mas é o único meio, ainda, de tu fazeres as pessoas acreditarem no que tu estás falando (HELENA).

Já Stela acredita que seria mais fácil viver em uma comunidade. Defende, porém, a importância de que pessoas com uma visão mais holística de mundo vivam nas cidades e façam diferente dos outros. Assim, seu modo de vida poderia servir de exemplo:

[...] E eu acho importante, também, algumas pessoas estarem fora de comunidades justamente para terem contato com outras pessoas que não estão na comunidade e poder, então, compartilhar isso. Porque muitas vezes as pessoas que se isolam em comunidades acabam não tendo tanto contato com outras pessoas. E nesse intercâmbio de diferentes estilos de vida, com pessoas da cidade, as pessoas que moram na comunidade se comprometem. Então, é importante que as pessoas que possuem essa visão mais holística vivam no meio da cidade. Que elas vivam no meio da poluição e façam diferente! Assim, elas terão contato com pessoas que não são do Daime, também. Justamente para poder compartilhar que existem maneiras diferentes de se viver. Então, eu acho muito importante que pessoas estejam fora da comunidade. Pessoas que pensem da mesma maneira e estejam fora das comunidades para que possam, então, espalhar para outras pessoas, que vivem de maneira que às vezes não são tão harmônicas com a natureza, e que possam servir de exemplo. Seria bem mais fácil viver em uma comunidade, em uma ecovila, ou viver perto de pessoas que pensam como tu. Mas, ao mesmo tempo, se tu estás



bem firmado, eu acho que pessoas assim têm condições de viver na cidade. Viver onde tem esse consumismo excessivo, essa poluição, e tentar mostrar que pode ser diferente. Mas o certo é que essa questão de viver no interior, de viver em comunidade, é uma ideia interessante. Porque é mais saudável (STELA).

Como já visto, o *estar* encontra-se, de acordo com Kusch, presente em maior ou menor grau em todos os americanos. Percebe-se que o que o Santo Daime faz é enfatizar os valores do âmbito do *estar*, e ensinar de acordo com os processos educativos presentes nessa cultura o caminho para a ampliação desse domínio, ou seja, o caminho de retorno ao *mero estar*. Os principais expoentes dessa *escola*, Raimundo Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, apesar de não serem indígenas, viviam de acordo com os valores e preceitos da cultura do *estar*. Como declarou certa vez Sebastião: “Nasci e me criei nas matas do Amazonas, sou um índio, só que mudei de cor, mas lá nasci e me criei. Quanto mais índio o senhor for, melhor” (ALBUQUERQUE, 2011b, p. 174). De acordo com MacRae (1992), a doutrina de Irineu Serra foi incorporando elementos cristãos provavelmente como uma forma de torná-la mais legítima e socialmente aceitável, devido à demonização conferida, na época, às crenças indígenas. Porém, o autor ressalta que isso não se deu por um planejamento consciente. Desse modo, “Mestre Irineu se assemelha aos xamãs mais urbanizados, em cujas crenças e práticas a influência indígena convive intensamente com elementos das tradições católica, espírita, esotérica e africana” (MACRAE, 1992, 127). Segundo Kusch (2000a, p. 199), é próprio de uma cultura que se mantém no *mero estar* reestabelecer e melhorar sua condição sem, no entanto, adulterá-la. O que ocorre, assim, é um processo de *fagocitação*.

Para Kusch (2000a, p. 179-180), o que se denomina de aculturação ocorre somente no plano material, como em relação à arquitetura ou a vestimenta: “en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación*



de lo blanco por lo indígena”. O autor ressalta que a *fagocitação* é um processo dialético e inconsciente que resulta em uma síntese superadora do processo geral através da incorporação da antítese, ou seja, a absorção do *ser* pelo mero *estar*. Essa síntese não se trata de uma mistura de elementos, o que geralmente é denominado de sincretismo. Mas sim, como já foi dito, se trata de uma incorporação simbólica, pois “nesse processo de fagocitação não há possibilidade de dois organismos diferentes persistirem coabitando num mesmo corpo, num mesmo habitat, mas há a possibilidade de transformação” (VIÇOSA; MENEZES, 2015, p. 185). MacRae (1992, p. 127) afirma que o xamanismo, “apesar de ter adotado orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado de entidades sobrenaturais da água ou da mata, [...] ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados”. Percebe-se, desse modo, que o Santo Daime não é uma religião sincrética ou miscigenada. Essa religião constitui-se na cosmovivência indígena que “engloba e engole o corpo estranho, digerindo-o gerando energia para continuar a vida” (VIÇOSA; MENEZES, 2015, p. 185).

Enquanto no *ser* prevalece o vazio intercultural engendrado pela sua suposta superioridade racionalista, imposta à força aos outros povos, o *estar* abre-se a uma transformação através da incorporação do outro, o que proporciona um diálogo intercultural. O diálogo intercultural presente na *escola* daimista é evidenciado por Albuquerque (2011b, 2012a, 2012b). Relembra-se, também, que Assis e Labate (2014) conferem à capacidade do Santo Daime de incorporar elementos de outras religiosidades em sua cosmologia e prática ritual, extrema importância no processo de expansão dessa religião. Porém, salienta-se que incorporação não é mistura, pois não ocorre uma descaracterização dos elementos fundamentais. Portanto, pode-se considerar que o Santo Daime é uma *escola* xamânica, sendo que lá se desenvolve o que Couto



(1989) e MacRae (1992) denominam de “xamanismo coletivo”⁶. Isso porque o xamanismo, como pertencente à cultura do *estar*, não é fixo e imutável. Langdon (2010, p. 162), chama a atenção de que “o xamanismo é visto como um sistema cultural que se transforma ao longo da história e do espaço”, o que deixa os antropólogos “perplexos com a pluralidade de xamanismos que se expressam hoje em dia” (LANGDON, 2010, p. 163).

Considerações finais

Sintetizando os aspectos analisados, um dos principais aprendizados apontados tanto nas entrevistas, quanto nos hinários ou na literatura daimista, é a identificação do que é verdade e o que é ilusão. Todos os elementos relatados como pertencentes à ilusão são relacionados ao consumismo, ao materialismo, ao individualismo ou ao racionalismo. Eles fariam com que o ser humano perdesse a conexão com a natureza e passasse a perceber como verdadeiro somente os objetos visíveis e exteriores. Já a verdade estaria relacionada ao interior e à percepção de que existem outros planos de existência. Ela traz uma visão mais holística de mundo e uma reconexão com todas as formas de vida. Esse aprendizado levou os entrevistados a questionarem o seu próprio modo de viver. Muitos passaram a questionar, também, o que apoia o pensamento moderno ocidental e o sistema capitalista. Assim, relatam transformações em suas formas de existir, de amar, de se relacionar com os outros e com a natureza.

Os entrevistados foram indagados sobre o que eles entendem por ilusão e verdade, duas categorias muito presentes no vocabulário daimista. Ambas coexistem nas narrativas dos entrevistados e não são opostas, assim como Kusch enfatiza que o *ser*

⁶ “Xamanismo coletivo” parece contraditório, já que, conforme Langdon (2010, p. 162), o xamanismo é um sistema cultural. Dessa forma não se destaca xamanismo coletivo ou individual. Porém, o que Couto (1989) e MacRae (1992) querem esclarecer com esse termo é que no Santo Daime o voo xamânico (transe extático) é possibilitado a todos os seus participantes, e não apenas para alguns iniciados, ocorrendo um “voo xamânico coletivo”. Assim, todos poderiam aprender os ofícios de um xamã.



e o *estar* se dão, mestiçamente, em todos os americanos. O modo como Kusch (2000a) caracteriza o âmbito do *ser* é muito próximo ao modo como os daimistas se referem ao que denominam “mundo de ilusão”. Já o *estar* relaciona-se ao que os entrevistados defendem como sendo pertencente ao “reino da verdade”. Foram abordadas, portanto, essas evidentes aproximações. O Santo Daime, portanto, ensinaria a identificar o que pertence a essas dimensões. Assim, possuiria o potencial para tornar o ser humano mais verdadeiro nas relações consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o universo, através de um movimento centrípeto de retorno ao centro do mero *estar*.

No *estar* o ritual é a instituição educativa por excelência, sendo o equivalente funcional da escola nessa cultura. É por isso que os daimistas entendem seus rituais como uma escola. Os aprendizados referentes ao que, no entendimento dos entrevistados, constitui o reino da verdade, foram apontados como decorrentes de revelações proporcionadas pelo processo educativo realizado nos trabalhos rituais. Já a ilusão seria a ausência de revelação ocasionada por um olhar exclusivo para o exterior. Isso porque somente a busca interior poderia proporcionar os conhecimentos considerados verdadeiros. As revelações viriam de Deus e seriam intuídas pelos adeptos, ou seja, o que Deus revela seria percebido intuitivamente. Portanto, revelação e intuição estariam inter-relacionadas nesse processo. Essa e todas as outras aproximações entre a cultura do *estar* e o Daime, relacionam-se, de uma forma ou de outra, ao processo de conjuração entre as forças inferiores do caos e as forças superiores da ordem, o que promoveria, conforme Kusch (2000a) a identificação com Deus, ou seja, a vivência da totalidade.

Percebeu-se que o Santo Daime ensinou aos sujeitos entrevistados, todos eles moradores da cidade, a como iniciarem um movimento centrípeto, ou seja, um movimento de retorno da periferia do *ser* ao centro do mero *estar*. Portanto, nota-se em relação a esses sujeitos, que quanto mais tempo de contato com o Daime, mais são



estimados os valores, as crenças e o modo de vida do *estar*. O *estar* é uma categoria que se refere aos modos de conhecer/aprender dos povos da América. Sua presença nas narrativas dos entrevistados indicou proximidades entre os processos educativos do Santo Daime e as sabedorias xamânicas. Também se percebeu, no decorrer da pesquisa, a pertinência do termo *fagocitação* para descrever a interculturalidade presente nos trabalhos daimistas. Foi defendido, aqui, que o Santo Daime não é uma religião sincrética ou miscigenada. Mas sim, que integra a cultura do *estar* e, portanto, *fagocita* elementos da cultura do *ser*.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Pedagogia da floresta: um estudo sobre práticas educativas centradas no culto ao Santo Daime. **Anais do VI Congresso Luso Brasileiro de História da Educação. Percursos e Desafios da pesquisa e do ensino de história da Educação**. Uberlândia-MG: 2006. pp. 4923-4934. Disponível em: <<http://www2.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/451MariaBetaniaAlbuquerque.pdf>> Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Filosofia, educação e religião: conexões a partir do Santo Daime. **Anais do 18º Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste**. Maceió-AL, 2007a. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/ma-ria_betania_religiao.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Práticas educativas da religião do Santo Daime: anotações para uma história da educação não escolar. **Revista Cocar**, Vol. 1, nº 1, 2007b. p. 99-110. Disponível em: <<http://paginas.uepa.br/seer/index.php/cocar/article/view/147/124>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. **Padrinho Sebastião: máximas de um filósofo da floresta**. Belém: EDUEPA, 2009.

_____. Beberagens Tupinambá e processos educativos no Brasil colonial. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.27, n.01, 2011a. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/edur/v27n1/v27n1a02.pdf>>. Acesso em: 2 jun. 2016.

_____. **Epistemologias e saberes da ayahuasca**. Belém, EDUEPA, 2011b.

_____. Religião e educação: os saberes da ayahuasca no Santo Daime. **Revista**

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Brasileira de História das Religiões, Ano IV, nº 10, 2011c. p. 149- 173. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf9/08.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Educação, epistemologia e saberes na religião do Santo Daime. **Anais dos Simpósios da ABHR**, Vol. 13. São Luís, UFMA: 2012a. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/504/332>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Saberes da ayahuasca e processos educativos na religião do Santo Daime. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, Niños y Juventud, Vol.10, nº 1, 2012b. p. 351-365. 10 (1) Disponível em: <<http://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/611/333>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

_____. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, Agenor Sarraf et al (Orgs.). **Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia**: cartografias, literaturas & saberes interculturais. Belém: Editora AEDI, 2015, p. 651-692. Disponível em: <www.aedi.ufpa.br/editora/arquivos/livro-estudos-culturais-final.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2016.

ARAÚJO, Silvia Maria de; BRIDI, Maria Aparecida; MOTIM, Benilde Lenzi. **Sociologia**. São Paulo: Scipione, 2013.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n2/0100-8587-rs-34-02-0011.pdf>> Acesso em: 02 abr. 2016.

BERCE, Jair. **O canto e o bailado para a lua cheia**: o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br>> Acesso em: 24 jun. 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

CASALLA, Mario. Rodolfo Kusch: Una impacable pasión americana. In: KUSCH, Rodolfo. **Rodolfo Kusch obras completas**. Tomo I. Rosario: Fundación A. Ross, 2007, p.9-15.

CEMIN, Arneide Bandeira. **O ‘Livro Sagrado’ do Santo Daime**. Labirinto- Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, Universidade Federal de Rondônia, 1, abr-jul, 2001. Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/artigo11.html>>. Acesso em: 31 ago. 2005.



COUTO, Fernando de La Rocque. **Santos e xamãs**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 1989.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes la frialdad de la teoría y la metodología. Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. **Sophia**, n. 13, 2012.

KAHMANN, Ana Paula. **Perspectivismo, corazonar e estar**: educação e sabedorias xamânicas no Santo Daime. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2017.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano**. Colección estudios latinoamericanos. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.

_____. América profunda. In: KUSCH, Rodolfo. **Rodolfo Kusch obras completas**. Tomo II. Rosario: Fundacion A. Ross, 2000a, p.1-254.

_____. El pensamiento indígena y popular en América. In: KUSCH, Rodolfo. **Rodolfo Kusch obras completas**. Tomo II. Rosario: Fundacion A. Ross, 2000b, p.255-546.

_____. **Esbozo de una antropología filosófica americana**. 1. ed. Rosario: Fundación A. Ross, 2012.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

_____; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008.

LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **ILHA – Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis- SC, volume 2, nº 2, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2009v11n1-2p161/17794>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. **Santo Daime- o professor dos professores**: a transmissão do conhecimento através dos hinos. Tese (Doutorado em Sociologia)- Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em: <

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/1282/1/2008_tese_JEBdeO.pdf> Acesso em 15 ago. 2015.

VIÇOSA, Raquel Maria de Oliveira; MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. Escola diferenciada Guarani: entre o viver seminal e o viver ocidental. **Holos**, Ano 31, Vol. 8, 2015. Disponível em: <www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/viewFile/2430/1320> Acesso em: 26 jun. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

Sobre os Autores

Ana Paula Kahmann

Cientista social e mestre em Educação pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Linha de pesquisa: Educação, Trabalho e Emancipação. Grupo de pesquisa: História, Memórias e Narrativas em Educação. *E-mail*: ana.kahmann@hotmail.com

Éder da Silva Silveira

Professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Departamento de História e Geografia da Universidade de Santa Cruz do Sul – Unisc. Linha de pesquisa: Educação, Trabalho e Emancipação. Grupo de pesquisa: História, Memórias e Narrativas em Educação. Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos; mestre e pós-doutor em Educação pela PUC-RS. *E-mail*: eders@unisc.br

Recebido em: 30/06/2017

Aceito para publicação em: 07/07/2017